

# Laudato si' i pravednost

## Pokušaj nacрта jedne socijalno-ekološke raspodjele dobara

STJEPAN RADIC\*

UDK: 177\*216\*504  
Izvorni znanstveni rad  
Primljeno:  
1. veljače 2016.  
Prihvaćeno:  
29. veljače 2016.

**Sažetak:** Od mnoštva tema i pristupa, koji se nude u diskutiranju enciklike pape Franje *Laudato si'*, autor izdvaja pojam pravednosti kojim se rimski prvosvećenik često služi. Štoviše, u odgovoru na pitanje 'zašto svaki ekološki pristup mora uključivati socijalnu perspektivu?' papa Franjo zaključuje da su ekološka problematika i s njom siromaštvo kao eklatantni primjer nepravednih struktura zapanjujuće povezani. Da bi na što bolji način osvijetlio ovaj odnos, autor članka prodire u osnove filozofskoga govora o pravednosti, ističući pritom njezina dva temeljna vida: pravednost u općem na jednoj i pravednost u užem smislu na drugoj strani. Kada govori o unutarnjem stavu razvijanja harmoničnih odnosa prema samima sebi, drugima, prirodi te konačno prema Bogu, tada papa Franjo, prema autoru, ima u vidu upravo pravednost u općem smislu, što u zasebnom poglavlju ovog priloga detaljno razlaže. Vezano uz drugu karakteristiku principa pravednosti, autor, ukazujući (ponovno) na filozofsko-socijalnu tradiciju, pokazuje da se ona ostvaruje dvama poznatim načelima: komutativnim i distributivnim. Potonji distributivni (razdiobni) princip pravednosti vrlo je poznat (poglavito u suvremenim političkim i socijalnim teorijama) i tiče se – kako i sam naslov govori – raspodjele dobara. Ovaj vid spominje neposredno i papa Franjo, ističući pritom kako je jedan od uzroka ekološke problematike nepravedna raspodjela dobara, što autor priloga iscrpno razlaže dovodeći ga u vezu s nekim suvremenim teorijama. Prilog završava autorovim ukazom o potrebi upotpunjenja pravednosti solidarnošću, što je pak 'conditio sine qua non' jedne cjelovite ekologije, kakvu je predstavio papa Franjo u svojoj Enciklici.

**Ključne riječi:** Papa Franjo, *Laudato si'*, ekologija, pravednost, raspodjela, J. Rawls, I. M. Young, siromaštvo, solidarnost.

### Uvod

Ekološko pitanje, odnosno problem zapostavljanja i uništavanja prirodnoga okružja, javio se svom žestinom u drugoj polovici 20. st. Sigurno, pojedina teoretska razma-

\* Doc. dr. sc. Stjepan Radić,  
Katolički bogoslovni fakultet  
u Đakovu Sveučilišta J. J.  
Strossmayera u Osijeku,  
P. Preradovića 17,  
31400 Đakovo, Hrvatska,  
[stjepan.radic1@os.t-com.hr](mailto:stjepan.radic1@os.t-com.hr)

tranja, odnosno upozorenja neodgovornog odnošenja naspram prirode bila su prisutna i ranije. Međutim, tek je rapidna poslijeratna industrijalizacija i urbanizacija u zapadnom svijetu, povlačeći za sobom onečišćenja, polako ali sigurno podizala svijest odgovornosti prema okolišu, izoštravajući time kod većine stanovništva sve istančaniji sluh za bilo prirode. Posljednjih pak 40-tak godina, kada je onečišćenje zraka, vode i tla, na jednoj te drastično ugrožavanje prirodnih resursa i biološke raznolikosti na drugoj strani doseglo kritičnu točku i time zabrinjavajuće narušilo prirodnu ravnotežu, odnosno tijek njezinih procesa (globalno zatopljenje, dostupnost pitke vode, pustošenje amazonskih šuma i istrjebljenje pojedinih životinjski vrsta), ekologija kao takva postaje relevantni dionik znanstvenoga diskursa te društveno-političkoga života uopće. Štoviše, prometnula se u svojevrсни *brand* s kojim svaka znanstveno-tehnološka i politička opcija nužno mora računati, ako sebe želi legitimirati ozbiljnom.

Uočljivo je kako upravo ekologija očituje nužnost i pritom ostvarivost holističkoga pristupa naspram jedne stvarnosti kao što je prirodno okružje. Holistički u smislu mišljenja i djelovanja podjednako. Taj pristup prirodnom okružju pak u svojem konkretnom ostvarenju nije ništa drugo doli interdisciplinarno razmatranje njezina središnjeg problema: odnos društvene zajednice prema prirodnom okružju ili sasvim konkretno, čovjeka prema prirodi. Područja i entitete, koji su obuhvaćeni ovom interdisciplinarnošću s obzirom na spomenuto središnje pitanje, skoro je nemoguće nabrojati. Ipak pokušajmo, preuzimajući odgovornost nesvjesnoga izostavljanja, spomenuti samo one temeljne. Tu su dakle uključeni: biologija, klimatologija, hidrologija, zoologija, botanika, geologija, poljoprivreda, na jednoj te politika, ekonomija, filozofija, antropologija, sociologija i teologija, konkretnije Crkva i njezino Učiteljstvo, na drugoj strani.<sup>1</sup> Nabrojena područja očituju da se ekološka pitanja i problemi tiču jednako prirodnih kao i društveno-humanističkih znanosti, pri čemu se pokazuje da je upravo ekologija, kao malo koja disciplina, sjecište spomenute interdisciplinarnosti i u tom se smislu dađe svesti na dva osnovna pola: prirodni na jednoj te društveni, tj. socijalni na drugoj strani.

Ekologija dakle nužno uključuje socijalni pristup jer su društveni problemi i kriza u isto vrijeme pozadina ekološke problematike. Upravo tu činjenicu na izvrstan način prepoznaje te kasnije razlaže papa Franjo u svojoj Enciklici. Tako on piše: »Suočeni smo ne s dvjema odvojenim krizama, jednom okoliša, a drugom društvenom, nego s jednom jedinom i kompleksnom krizom, socio-okolišnom

<sup>1</sup> Usp. T. KRZNAR, René Descartes i suvremeno shvaćanje prirode, u: *Socijalna ekologija* 16(2007.)1, str. 66. Usp., također, B. GALIĆ, Politička ekologija i zelena politika, u: *Socijalna ekologija* 11(2002.)1-2, str. 2.

krizom.«<sup>2</sup> Socio-okolišna kriza tako predstavlja svojevrsni začarani krug, iz kojega je nemoguće izići bez potpunoga i cjelovitoga zauzimanja svih, počev od individua, preko političkih zajednica (nacionalnih država), do konačno međunarodnih, globalnih institucija, poštujući pritom temeljne principe pravednosti. Socijalni pristup ekološkim problemima ukazuje stoga na činjenicu da društveni aspekt življenja više nije moguće tretirati onkraj okoliša.<sup>3</sup> Okoliš je ponovno zadobio ono značenje koje je za Grke imao kozmos: mjesto divljenja i strahopoštovanja zbog njegove povlaštene uloge jedinoga mjesta pukog materijalnoga opstanka. On, istina, za Grke nije dostatan – Polis je vrhunac. Međutim, bez njega koji sve drži, sve drugo, uključujući i Polis postaje upitno. Stoga, Polis ima svoje postojanje prvotno zahvaliti Kozmosu, iz jednostavne činjenice smještenosti u njemu. Stoga nije nikakvo čudo što su stari Grci pridavali kozmosu atribut vječni. Danas, međutim, pojam okoliša u okviru ekološke problematike više ne predstavlja sam-po-sebi razumljiv i neiscrpiv ambijent postojanja, već smještenost o kojoj se nužno mora voditi računa. Svakako, drugačije nego u antičkoj Grčkoj (poglavito s obzirom na mitološko razdoblje) te zbog evidentne ugrozbe (i ne samo toga), on postaje ponovno u izvjesnom smislu mjesto čašćenja i svojevrsnoga poklonstva. Temu koju smo ovim načeli ne možemo dalje razvijati. Želimo samo ukazati na to da potrebit i utemeljen socijalni aspekt pristupa prirodi, o kojem je riječ, često čini ustupak kvazi-religijskom, prema kojem je priroda, odnosno okoliš nešto više od nje same, Apsolut u kojem se ništa dužne razlike biljnoga, životinjskoga, ljudskoga.<sup>4</sup>

Pitanja koja smo natuknuli s pojmovima socijalni pristup i socio-ekološka kriza, tiču se principa pravednosti, odnosno ono što ona u svojoj osnovi predstavlja, jednakosti i pravedne raspodjele dobara. Neprijeporna je činjenica da je upravo pontifikat pape Franje snažno obilježen pojmovima siromaštvo i nepravedne strukture, odnosno zauzimanjem za njihovim iskorjenjivanjem. Zasigurno, enciklika *Laudato si'* nije socijalna enciklika u klasičnom smislu riječi, pri čemu bi ekološka problematika bila samo povod razmatranju tipično društveno-socijalnih pitanja. Papa očito ne podliježe toj napasti, svođenja ekološkoga pitanja na puko socijalno. On se bavi ekološkom problematikom radi nje same. Međutim, i s druge strane, ne upada ni u drugu krajnost reduciranja ekološke problematike na jednostavno tehničko pitanje onečišćenja okoliša, već toj problematici pristupa integrativno: poštujući domete svih relevantnih znanstvenih disciplina, daje Enciklici bitno katolički pečat – od

<sup>2</sup> PAPA FRANJO, *Laudato si'*. Enciklika o brizi za zajednički dom, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015., br. 139 (= LS).

<sup>3</sup> B. GALIĆ, *Politička ekologija i zelena politika*, str. 3.

<sup>4</sup> Papa ovdje vrlo jasno ukazuje da je upravo »judeo-kršćanska misao razbila mit o prirodi. Nimalo ne umanjujući svoje divljenje prema njezinoj čudesnosti i beskraju, nije joj, ipak, pripisivala božanski značaj«. LS 78.

supstancijalnoga razlikovanja temeljnih oblika života do već spomenutoga socijalnog pristupa, koji čini njezin sastavni i nerazdvojni dio. Pokušajmo na primjeru pojma pravednosti vidjeti na koji način!

### ***Laudato si'* i pravednost u općem smislu: nužnost razvijanja unutarnjega stava u stvaranju harmoničnih odnosa**

Zapadna filozofska misao posvećivala je od svojih početaka pojmu pravednosti posebnu pozornost. Nezaobilazna su pritom razmatranja filozofsko-teoloških klasika poput Platona, Aristotela i sv. Tome Akvinskoga. Još je Platon držao da je pravednost ključna za harmoniju Polisa i time mir kao takav. Iako opterećen naslijeđem ondašnjeg grčkoga mentaliteta, kojemu je pitanje pravednosti u suvremenom poimanju bilo strano, filozof Idealne Države ipak proniče u temeljne aspekte ove 'osnovne vrline društvenih institucija', pri čemu ne propušta (već tada) ukazati da upravo ona na najbolji način ravna ljudskim odnosima. Pravednost nije tek konstrukt slabijih, još manje pravo (korist) jačega, već postoji po naravi stvari usporedno s ljudskim odnosima, odnosno suprirodna je s njima, osnovna je Platonova teza izrečena kroz Sokratova usta u njegovu polemiziranju sa sofistima. Da je tomu tako, očituje se po činjenici da puno jasnije primjećujemo njezin izostanak, nego (suptilno i ponizno) služenje, tj. postojanje. Konačno, prema Platonu, pravednost se jednako tiče individue kao i zajednice, odnosno građanina i države, pri čemu je početni vid pravednosti na djelu tada kada je pojedinac u harmoniji sa samim sobom te shodno tomu svatko radi djelatnost za koju je određen. Filozof Idealne Države ovdje je i više nego jasan: »Dakle se i pravedan čovjek po samom pojmu pravednosti ne će razlikovati od pravedne države, nego će biti jednak.«<sup>5</sup> Ovim pojedinac sebi ne uzima prava (s obzirom na spomenute djelatnosti) niti više niti manje od onoga što se pristoji po naravi stvari, odnosno već spomenute određenosti s obzirom na cjelinu, koja je upravo zbog toga pravedna jer su njezini dijelovi takvi.

<sup>5</sup> PLATON, *Država*, II 435 c, (prijevod M. Kuzmić, Naklada Jurčić, Zagreb, 2004.) Usp. također: A. REGENBOGEN, U. MEYER, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005., str. 252.-253. Na više mjesta ukazuje Platon na važnost vrline pravednosti kao konstitutiva političke zajednice. Zanimljive su pritom paralele koje filozof Idealne Države povlači između vrline pravednosti i drugih entiteta, primjerice ljudske duše, ili pak obitelji. Vezano uz potonje, za Platona je upravo obitelj ona forma ljudske zajednice i k tomu model prema kojem pravednost dolazi do izražaja, odnosno do upotpunjenja. »U obitelji je na poseban način moguće da svaki član djeluje prema svojim težnjama i sposobnostima, naime prepustiti društvenoj pravednosti da ravna. Zbog toga si Platon pomišlja Idealnu Državu u formi obitelji.« K. HELD, *Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2009., str. 134. Problematika koja se ovdje u Platonovoj usporedbi pravednosti s obitelji javlja jest da »nakon što ljudi u zajedničkom, općem dobru izgrade jednu obitelj, mala, tj. stanična obitelj (za Platona, op. a.) postaje nepotrebnna.« *Isto*, str. 135.

Ipak, jednu od najsustavnijih (u smislu obuhvaćanja najširega spektra čovjekovih socijalnih odnosa), ali i najosnovnijih filozofijskih tumačenja pravednosti nalazimo kod Aristotela koji u djelu *Nikomahova etika* razmatranje ove vrline započinje od njezina općeg, na jednoj i specijalnoga, tj. užega karaktera na drugoj strani. Aristotelovsko-antički koncept pravednosti, koji u osnovi s nužnim dopunama preuzima sv. Toma Akvinski, smješten je u širi kontekst odnosa *polisa* i *ethosa*, odnosno politike i moralnosti. Politika je prema antičkom shvaćanju nerazdvojiva od morala, kao što vrijedi i suprotno. Moralnost je kao takva u bitnom upućena na političko – ne u vidu njezina (politike) nadomještanja, već nužnoga okvira u kojem moralno nastaje i uopće opstoji, kao što je Polis. To pak dalje znači da su uvjet ispravnoga opstojanja političke zajednice moralne vrijednosti, odnosno grčkim pojmom vrline. Ovaj koncept odnosa individualnoga (*ethosa*) naspram pojma političkoga, prožima sve sfere političkoga, pa tako i pravednosti. Uvjet da bi pravednost mogla biti ostvariva u Polisu jest taj da ona prethodno mora postati vrlina, stav, u končanici vrijednost individue, odnosno građanina. Tako, prema Aristotelu, kada čovjek krjeposno djeluje, tada on istovremeno djeluje pravedno, ono što se pristoji prema naravi stvari. Drugačije rečeno: kada čovjek uprisutnjuje vrlinu kao takvu, istovremeno ostvaruje vrlinu pravednosti. Možemo, stoga, dati za pravo G. Bienu kada, vezano uz aristotelovsku vrlinu pravednosti, veli: »Pravednost je (kod Aristotela, op. a.) *summa* svih vrlina, jer se odnosi na zakonito djelovanje i zapovijeda življenje prema svakoj pojedinoj vrlini, a zabranjuje svaku pojedinu zloću te na taj način rađa sveukupnu vrlinu koja se odnosi prema zajednici.«<sup>6</sup>

Glede tzv. pravednosti u užem smislu (o kojoj će pak biti iscrpnoga govora u sljedećem naslovu ovoga priloga), spomenimo ovdje samo to da se ona dijeli na ono što danas označavamo s komutativnom, tj. izjednačujućom pravednosti (pravednost u razmjeni), na jednoj te distributivnom, razdiobnom pravednosti (pravednost u podjeli dobara) na drugoj strani.<sup>7</sup> Tako, ne samo tradicija u svojoj povijesnosti nego i suvremenost u najpreciznijem značenju te riječi (mislimo na posljednjih 40 godina, kada se pitanje o pravednosti u političkoj filozofiji posebice intenziviralo), zdušno prihvaća ovu Aristotelovu podjelu iz jednostavnoga razloga njezine univerzalne primjenjivosti na sve aspekte čovjekova društvenog bitka, odnosno socijalne dimenzije postojanja.

<sup>6</sup> G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Verlag C. H. Beck, Freiburg i. Br./München, 1973., str. 265. Iako se u mnogočemu udaljio od svojega učitelja, Aristotel je, ipak, između ostaloga, preuzeo ovu koncepciju upravo od Platona, koji prvi ističe vrlinu pravednosti kao sveobuhvatnu, odnosno kao onu zahvaljujući kojoj čovjekova nutrina, kao i društveni odnosi uopće, mogu opstojati u harmoniji i time u svojoj ispravnosti.

<sup>7</sup> Usp., ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, V 1130 b 30 – 1133 b 30. (Prijevod Tomislav Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.)

Tomistički, odnosno Tomin nacrt pravednosti vjerno slijedi aristotelovski, razlikujući, kao i njegov učitelj, tzv. opću i posebnu pravednost.<sup>8</sup> Oba njezina aspekta imaju kod Tome svoju važnost i 'težinu', budući da se međusobno uvjetuju. U tom smislu te s obzirom na prvi aspekt pravednosti, evanđeoski Učitelj, u oslanjanju na Aristotela, nju određuje kao ispravnost djelovanja u odnosu prema drugom, ističući da je ona »sposobnost po kojoj netko postojanom i neprestano voljom svakomu daje ono što mu po pravu pripada«<sup>9</sup>. Ono što je vrijedno zapažanja u kontekstu ovoga razmatranja, jest Tomina suptilna raščlamba pravednosti kao vrline prema drugom, tj. pojedincu. Srednjovjekovni filozof pritom razlikuje: *a*) odnos prema drugom kao prema pojedincu, individui, tj. zasebnom entitetu, te *b*) odnos prema drugom općenito, odnosno kao članu zajednice tako da, s obzirom na potonju, onaj koji služi nekoj zajednici služi svim ljudima koji pripadaju toj zajednici. S obzirom na potonje, Akvinac ističe da se »pravednost (...) prema svojem pojmu može odnositi i na jedno i na drugo« te zaključuje: »Budući da zakon ima u vidu zajedničko dobro (...), slijedi da se takva pravednost u općem smislu naziva zakonskom pravednošću jer ona čovjeka usklađuje sa zakonom koji čine svih krjeposti usmjeruje prema zajedničkom (općem, op. a.) dobru.«<sup>10</sup>

Iz predočenoga je prikaza razvidno da aristotelovsko-tomistička koncepcija pravednosti u bitnom ističe njezin zajedničarski, komunitarni aspekt, pri čemu je ona nužno upućena na opće dobro, a ne tek na pravične odnose. U tom smislu opće dobro nije tek (mehanički) zbroj pojedinačnih interesa koji individue legitimno posjeduju, već ono iziskuje osobni angažman, napor, u pojedinim slučajevima žrtvovanje osobnoga interesa u cilju općega dobra. To je moguće upravo zbog toga što je ishodište pravednosti moralnoga, vrijednosnoga karaktera, kako nas uči ne-tom predstavljena tradicija.

Konstruktivistička teorija pravednosti, međutim, za razliku od klasične, ne inzistira na njezinu moralno-personalnom aspektu. Tako primjerice D. Hume državu i pravične, tj. zakonske odnose u njoj, promatra kao djelatni stroj koji svoje pogonsko

<sup>8</sup> Usp. Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo, Suma Teologije* II-II, T. VEREŠ (ur.), *Toma Akvinski. Izabrano djelo*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 2005., str. 579.-612. (Drugo, znatno prošireno i dotjerano izdanje, priredio je Anto Gavrić.). Ovdje je važno ukazati da se ne radi o dvjema pravednostima, već o činjenici da je prema aristotelovsko-tomističkom konceptu pravednosti ona potpuna tek u njezinu općem i posebnom izričaju zajedno. Vrlina pravednosti nema osnove ni smisla ako svoje upotpunjenje ne nalazi u odnosu prema institucionalnom aspektu, niti institucionalna pravednost nije potpuna ako nije prožeta stavom pravednoga, tj. ispravnoga djelovanja individue, odnosno osoba unutar društvene cjeline.

<sup>9</sup> Usp., Toma AKVINSKI, *Suma Teologije*, II-II, 1, 6. (str. 580.).

<sup>10</sup> Usp. *isto*, II-II, 5, 6. (str. 584.). Upravo će pojam općega dobra biti ključan u Papinu raspravljanju o prirodnim resursima.



gorivo nalazi u pojedinačnim interesima. Dovoljno je samo da individue ne nanose štetu jedni drugima, i zakoni će države ponukati i najlošije ljude djelovanju prema onom najboljem – za njih same i za državu općenito. Slično drži i I. Kant, čiju konstruktivističku teoriju države najbolje oslikava njegova famozna izjava da se jedna država i socijalni odnosi u njoj – poput primjerice pravednosti – dade uspostaviti za jedan ‘narod đavola, ukoliko bi takvi samo imali razum’.<sup>11</sup>

Ne upuštajući se daljnje u prikaze ovih dvaju principa pravednosti, za spomenuti je da potonji (konstruktivistički) snažno dominira suvremenim socijalnim i političkim teorijama, koji se pak, između ostaloga, neopravdano drži jednim od zaštitnika i podupiratelja liberalnoga uređenja države i političke zajednice uopće.<sup>12</sup> Ipak, i pored ovoga mišljenja, postoji raširen filozofsko-politički smjer komunitarizma koji neovisno o klasičnim filozofijsko-teološkim diskusijama i temama (ontologija, teorija spoznaje, itd ...) snažno zagovara klasičnu, poglavito aristotelovsku koncepciju društva i pravednosti. Kada stoga promišljamo o pozadini iz koje papa Franjo govori o pravednosti, tada on ovdje nikako nije usamljen. Rehabilitiranje ovoga koncepta ima svoje snažno filozofsko-teorijsko uporište u već spomenutom pravcu komunitarizma koji, uzgred rečeno, ima mnoge dodirne točke sa socijalnim naukom Crkve.

Pitanje principa pravednosti, odnosno vrline pravednoga ophođenja kako unutar društvene zajednice, tako i individua i društva prema prirodnim dobrima, čini važan aspekt enciklike *Laudato si'*. Prije negoli je započeo govor o njezinu razdiobnom karakteru, papa Franjo na više mjesta u Enciklici spominje pojam pravednosti, pretpostavljajući posredno upravo ono što mi, zajedno s Aristotelom i Tomom označismo kao pravednost u općem smislu, ukazujući i više nego jasno kako se ona tiče upravo unutarnjega stava, vrline pojedinaca unutar neke zajednice, koja je konačno *conditio sine qua non* svakoga govora o pravednosti (pravednost u užem smislu). Ovu dimenziju pravednost rimski prvosvećenik oslikava raznim načinima i to u vrlo opominjućem tonu. Tako, primjerice, govoreći o mudrosti biblijskih izvještaja, on ističe da je Biblija od svojih početaka ukazivala na važnost čovjekova (unutarnjeg) stava, vrline u smislu moralne vrijednosti kao preduvjeta ostvarivanja pravednih odnosa. Njihov izostanak za posljedicu ima negiranje i zapostavljanje harmoničnih odnosa, odnosno pravednosti kao takve, što je pak – povijest to re-

<sup>11</sup> Usp. P. BARIŠIĆ, Welche Gerechtigkeit bekommt der Demokratie, u: *Synthesis Philosophica* 21(2006.)2, str. 446. Autor, na kojeg se ovdje pozivamo (P. Barišić), argumentira upravo u prilog cjelovite pravednosti, ističući pogođeno »da se za jedno demokratsko društvo institucionalna pravednost treba nadopuniti osobnom komponentom, bez da se pritom mora i jednoj od njih narušiti vlastito područje i bit«. Isto, str. 451.

<sup>12</sup> O ovom konstruktivističkom modelu pravednosti, odnosno tumačenju njezina distributivnog karaktera s obzirom na taj model, iscrpno ćemo diskutirati u drugom dijelu ovoga rada.

dovito pokazuje – neposredan put u nasilje. Kakvu posljedicu ima ovaj izostanak (osobne) pravednosti, Papa proročki oprimjeruje slučajem Kajina i Abela: »U pripovijesti o Kajinu i Abelu vidimo da je ljubomora nagnala Kajina da učini krajnju nepravdu protiv svojega brata. To je imalo za posljedicu raskid odnosa između Kajina i Boga i između Kajina i zemlje iz koje biva prognan. (...) Zanimarivanje dužnosti njegovanja i očuvanja ispravnoga odnosa s bližnjim, za kojega se moram brinuti i kojega moram čuvati, razara moj unutarnji odnos sa samim sobom, s drugima, s Bogom i sa zemljom. Kada su svi ti odnosi zanemareni, kada pravda više ne prebiva na zemlji, Biblija nam kaže da je sâm život u opasnosti.«<sup>13</sup>

Ispravan odnos sa stvorenim svijetom očituje upravo, pojmovno i sadržajno pravednost u njezinu općem, moralnom, smislu. Pojam 'ispravan odnos' ovdje držimo utoliko važnim jer ukazuje na činjenicu da je pravedan odnos, aristotelovski govoreći 'zakonito, odnosno ispravno djelovanje'<sup>14</sup>, konačno djelovanje po naravi stvari. Za razliku, međutim, od moralne ispravnosti, pri čemu rimski prvosvećenik, na tragu katoličke tradicije, pretpostavlja objektivni moralni red, moralni relativizam dolazi kao suprotnost takvomu gledanju stvarnosti, dominirajući suvremenošću uopće. Tako u duhu svojih prethodnika (pape Ivana Pavla II. i Benedikta XVI.), argentinski Papa ne propušta i u ovom kontekstu ukazati na 'kulturu relativizma', koja također kumuje neurednom odnosu, kako naspram kulturalnoga, tako i prirodnoga okružja. »Ako ne postoje objektivne istine ili čvrsta načela, izuzev zadovoljavanja naših vlastitih želja i neposrednih potreba, koje se granice mogu postaviti trgovini ljudima, organiziranom kriminalu, trgovini drogom, trgovini krvavim dijamantima i krznom ugroženih vrsta?«<sup>15</sup> pita se rimski prvosvećenik.

Daljnji aspekt izostanka pravednosti u općem smislu, odnosno nutarnjega vrijednosnog stava – koji bitno doprinosi težini ekološkoga problema – jesu moralne kategorije neodgovornosti i samovolje. Papa se često i na raznim mjestima dotiče ovih dvaju pojmova (neodgovornost, usp. LS 83, 90; samovolja usp. LS 77, 82,) koji pak potiču nepravdu u svakom pogledu, odnosno bivaju direktna zaprjeka da pojedinac razvije nutarnji stav, vrijednost pravednosti. Papa ih poglavito razmatra u kontekstu čovjekova odnosa prema moći i njegova služenja tehnikom, pozivajući pritom vrlo rezolutno da se »odbaci svako okrutno i neodgovorno gospodarenje ljudskoga bića nad ostalim stvorenjima.«<sup>16</sup> Biskup Rima otvara ovdje problematiku poznatu u filozofijskom diskursu pod pojmom instrumentalni um.<sup>17</sup> Suvremeni

<sup>13</sup> LS 70.

<sup>14</sup> Vidi bilješku br. 6 (Aristotel) i br. 10 (Toma Akvinski).

<sup>15</sup> LS 123.

<sup>16</sup> LS 83.

<sup>17</sup> Usp. M. HORKHEIMER, *Kritika instrumentalnog uma*, Globus, Zagreb, 1988.



se čovjek (kao i društvo općenito) prema stvarnosti ponaša instrumentalno, doživljujući vlastitu umsku sposobnost kao 'dobru priliku' u postizanju moći i time ovladavanju koje često nije ništa drugo doli puko iskorištavanje. Ovaj vid instrumentalizacije stvarnosti, odnosno instrumentalnoga načina razmišljanja, počev od socijalnih odnosa sve do prirode, najjasnije dolazi do izražaja u svakodnevnoj želji za gospodarenjem i u službi je samo trenutačnih potreba.<sup>18</sup> I više je nego očito kako ovo čovjekovo nagnuće gospodarenja biva u suprotnosti s vrlinom pravednosti, o kojoj je riječ, koja pak u cilju sveopće harmonije osigurava da sve što postoji, ima svoje dužno mjesto i time vrijednost u poretku stvarnosti. Papa se, kritizirajući ovaj stav, ovdje često poziva na kršćanskoga mislioca Romana Guradinija i njegovo upozorenje kako smo iznašli moćna sredstva za ovladavanje prirodom, ali nismo iznašli sredstva za ovladavanjem same moći koja nam je dana u ruke.<sup>19</sup> Pozadinu pak instrumentalnoga uma i time dublji, filozofijski uzrok čovjekova narušenog odnosa prema tehnologiji i prirodi, Papa vidi u ambivalentnosti moderne, pri čemu je jedan od ciljeva moderne upravo uz pomoć tehnike stalno ovladavanje prirodom.<sup>20</sup> Končno, u svakodnevici možemo zamijetiti kako moć često predstavlja znanje lišeno mudrosti, odnosno razboritosti. Samim time svaka će se nerazborita, odnosno mudrosti lišena moć protiviti pravednosti u svakom pogledu, jer upravo ona (moć bez mudrosti) negira svaki harmonični odnos, dakle osnovu vrline pravednosti.

*Laudato si'*, kako je već naznačeno, nikako nije protiv tehnike i tehnologije, već ukazuje da ona od mikro- preko makrokozmosa nasušno potrebuje etiziranje. Paradoksalno, ako igdje onda upravo u onom 'tehničkom', treba vladati svojevrzni utilitarni element, tj. korisnost, pri čemu je pitanje efijencije, učinkovitosti, ujedno i etičko pitanje, što i koliko dotična stvar troši s obzirom na ono što nudi. S tim u vezi, Papa ističe dužnost razvoja obnovljivih izvora energije. I više je nego jasno da se on ovdje ne vodi pomodarnošću (jer svi o tom govore, legitimirajući svoj politički, znanstveni i ini diskurs), već pokazuje da je pitanje obnovljive energije etičko pitanje neke zajednice i time pravednosti uopće. Da ne bi, međutim, ostalo na općenitom pozivu k odgovornom i pravednom djelovanju, papa Bergoglio dotiče se u Enciklici i vrlo konkretnih slučajeva, poput primjerice onih o primjeni i razložnosti klimauređaja. Sasvim konkretno: nismo li kao pojedinci odgovorni u njihovoj uporabi, pri čemu odgovornost ovdje uključuje razboritu, odnosno proračunatu primjenu ovih tehnikalija s obzirom na njihovu potrošnju s jedne, ali i prerađeni materijal (freon) koji nam ostavljaju s druge strane. Upravo su klima-uređaji *par excellence* pitanje ekološke odgovornosti jer se na njihovoj razboritoj primjeni očituje sluh za

<sup>18</sup> Usp. LS 195.

<sup>19</sup> Usp. R. GUARDINI, *Konac novog vijeka*, Verbum, Split, 2002., str. 87.

<sup>20</sup> Usp. O. EDENHOFER, C. FLACHSLAND, *Laudato si'*. Die Sorge um die globalen Gemeinschaftsgüter, u: *Stimmen der Zeit* 140(2015.)9, str. 587.

ekološko, odnosno u suprotnom, tj. u prekomjernoj potrošnji pokazuje nebriga i svojevrsno, kako Papa navodi, samoubilačko ponašanje.<sup>21</sup>

Konačno, rimski *pontifex* – s obzirom na važnost razvijanja unutarnjega, pojedinačnoga stava – ne ostaje na proročkoj opomeni, već nudi nadu, odnosno svjetlo na kraju tunela: »Bog je, ipak, preko Noe, koji je ostao nevin i pravedan, odlučio otvoriti put spasenja. Na taj je način čovječanstvu dao priliku za novi početak. Dovoljan je samo jedan dobar čovjek da se nada vrati! Biblijska tradicija jasno pokazuje da ta obnova uključuje ponovno otkrivanje i poštovanje ritmova upisanih u prirodu Stvoriteljevom rukom.«<sup>22</sup> Pristup, dakle, na kojem Papa u pogledu ekologije, između ostaloga, inzistira jest onaj u *započinjanju od samoga sebe* pri čemu je dužnost svakog pojedinoga prvotno razviti svijest o važnosti uspostavljanja harmoničnih odnosa, pri čemu vrlina pravednosti (u općem smislu), igra ključnu ulogu. Ne slučajno, Papa se i na kraju svoje Enciklike poziva upravo na ovaj vid ekološkoga djelovanja. Tako on, završavajući s temom *odgoj za ekologiju*, ističe da je nužno razviti »unutarnju ravnotežu sa samima sobom, solidarnu ravnotežu s drugima, prirodnu ravnotežu sa svim živim bićima i duhovnu ravnotežu s Bogom«<sup>23</sup>.

Etički izazov, odnosno potreba interioriziranja vrijednosnoga sustava s obzirom na prirodu i okoliš, ukazalo je na važnost podsjećanja na aristotelovsko-tomističku koncepciju pravednosti kao unutarnjega (vrijednosnoga) stava. Na taj se način ona izuzima od hladnoga izvršavanja pravičnih principa te ju se postavlja kao onu koja uspostavlja ispravan odnos, tj. harmoniju naspram spomenutih područja. Pravednost u općem smislu, dakle, jest pretpostavka ovoj u užem, tj. specijalnom smislu. Tako, osim ovog vrijednosnoga stava prema prirodi, rimski prvosvećenik govori i o konkretnim aspektima vrline pravednosti kada je u pitanju ekologija. Ti se konkretni aspekti poštivanja i k tomu primjene ove vrline, s obzirom na ekološku problematiku, tiču upravo pravednosti u posebnom, užem smislu, pri čemu se tema siromašnih za papu Franju (i ovdje) nameće neizostavnom. To će biti predmet naših daljnjih izvoda.

### ***Laudato si'* i pravednost u užem smislu: ekološki problemi zrcale socijalne i obrnuto**

Kao što smo vidjeli, pravednost se u užem smislu dijeli na tzv. izjednačujuću (komutativnu) i raspodjelnu (distributivnu). Budući da prvi princip regulira zakonite,

<sup>21</sup> Usp. LS 55.

<sup>22</sup> LS 71.

<sup>23</sup> LS 210. Usp. također S. U. NEUMANN, Nicht nur kurz die Welt retten, u: *Christ in der Gegenwart*, 67(2015.), Nr. 26, str. 284.

legalne odnose između pojedinaca, čineći ih međusobno ravnopravnim (primjerice kupoprodajni ugovori), distributivni karakter dotiče pravednost također u njezinj društvenosti, u smislu pravedne (ras)podjele dobara, zasluga, časti itd. Papa Bergoglio u svojoj Enciklici neposredno apostrofira upravo razdiobnu pravednost (*iustitia distributiva*).<sup>24</sup> Već po naravi stvari govor o ovoj pravednosti nužno pretpostavlja temeljna prava i zaštitu osobe (sloboda, mišljenja i djelovanja) na jednoj, te općega dobra na drugoj strani. Toga je svjestan i rimski prvosvećenik kada kaže: »Opće dobro pretpostavlja poštovanje osobe kao takve, urešene temeljnim i neotuđivim pravima usmjerenim prema njegovu ili njezinu cjelovitom razvoju. (...) Konačno, opće dobro zahtijeva socijalni mir, to jest stabilnost i sigurnost koje pruža određeni red, koji se ne može postići ako se posebna pozornost ne posveti razdiobnoj pravednosti (*iustitia distributiva*), čije kršenje uvijek rađa nasiljem. Društvo u cjelini, i države posebice, dužni su braniti i promicati opće dobro.«<sup>25</sup> Iz navedenoga se citata daje primijetiti da je Papa u svojem govoru o općem dobru na tragu svojih prethodnika te učiteljstva Crkve, ali i filozofsko-teoloških klasika. Tako ponajprije ovdje je za spomenuti Pastoralnu konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu, *Gaudium et spes*, te poglavito njezino II. pogl., kojega pojedine dijelove tj. brojeve navodi i sam Papa.<sup>26</sup>

Okoliš kao i klima, odnosno priroda, kao takvi jesu upravo javno, opće dobro pri čemu pitanje prava njihove dostupnosti i uživanja izbija u prvi plan. Nepreskočivi su stoga papini ukazi s obzirom na problem nepravednih struktura koje dostupnost i uživanje općih dobara, poput pitke vode, zraka, šuma, obradivoga tla, oceana – čine krajnje nepravednim, vođeni već viđenim načelima financijskih i inih interesa i moći. Njih pak potiču, jasno je, politički i ekonomski neodgovornici. Tako primjerice s pitkom vodom: »Premda se kvaliteta raspoložive vode stalno pogoršava, u nekim mjestima sve više raste tendencija da se to dobro, unatoč njegovoj oskudnosti, privatizira te da se pretvara u robu podložnu zakonima tržišta. Zapravo, pristup pitkoj i zdravoj vodi osnovno je, temeljno i sveopće ljudsko pravo jer je bitno za čovjekov opstanak i stoga uvjet za ostvarivanje ostalih ljudskih prava. Ovaj naš svijet

<sup>24</sup> Usp. LS 157.

<sup>25</sup> Isto.

<sup>26</sup> Usp. II. VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1965.), Drugo poglavlje – Zajednica ljudi, u: *Dokumenti*, KS, Zagreb, 2008., str. 685.-699. Definiciju općega dobra kao 'skup onih uvjeta društvenoga života koji skupinama i pojedincima omogućuju potpunije i lakše postizanje vlastitoga savršenstva' Papa preuzima upravo iz GS-a. Osim spomenute Konstitucije, on crpi i na izvorima svojih prethodnika, poglavito pape Ivana Pavla II. i njegovih (socijalnih) enciklika te također i pape Benedikta XVI. (Poruke za svjetski dan mira). Usp. također IVAN PAVO II., *Redemptor hominis* (Otkupitelj čovjeka), *Laborem exercens* (Radom čovjek) i *Sollicitudo rei socialis* (Socijalna skrb). Usp. također M. BIŠKUP, Ekološki problemi u spisima Ivana Pavla II., u: *Socijalna ekologija* 9(2000.) 1-2, str. 49.-60.

ima velik socijalni dug prema siromašnima koji nemaju pristup pitkoj vodi, jer im je uskraćeno pravo na život u skladu s njihovim neotuđivom (sic!) dostojanstvom.«<sup>27</sup>

Povrjedu distributivnoga načela pravednosti, kao jednoga od temeljnih uzročnika ekološke problematike, rimski prvosvećenik pojašnjava na mnoštvu primjera. Zanimljivost i pritom vrijednost enciklike LS jest između ostaloga i u tom što o ovoj povrjedi te o globalnim, tj. općim ekološko-socijalnim problemima ne govori tek na općenit način, nego minuciozno i analitički, ukazujući na duboku povezanost (međusobnu uzrokovanost) socijalne problematike s ekološkom. Tako on: »Vanjski dug siromašnih zemalja pretvorio se u sredstvo njihove kontrole, ali ne događa se isto s ekološkim dugom. Zemlje u razvoju, u kojima se nalaze najvažnije rezerve biosfere, na razne načine nastavljaju hraniti razvoj najbogatijih zemalja po cijenu vlastite sadašnjosti i budućnosti. Zemlja siromašnih stanovnika Juga bogata je i uglavnom neonečišćena, ali pristup vlasništvu nad dobrima i izvorima za zadovoljenje osnovnih životnih potreba onemogućen je sustavom tržišnih odnosa i vlasništva, koji je duboko izopačen. (Tako, op. a.) najsromašniji krajevi svijeta i zemlje imaju manju mogućnost prihvatanja novih modela smanjenja utjecaja na okoliš jer nemaju potrebnih sredstava za razvoj nužnih procesa (...).«<sup>28</sup>

Potonji se navod da svesti na trijadu *nepravda-siromaštvo-onečišćenje*, koju pak bez ustezanja možemo označiti dijaboličkim krugom. Pojam dijabolički ovdje ima simboličko značenje koje ukazuje na zatvoren, samoregulativan sistem čiji dijelovi jedan drugoga drže u postojanju iz kojega je pak nemoguće izići vlastitom snagom, odnosno angažmanom jer je on (dijabolički sistem, kojemu *nota bene* nepravda stoji na početku) samo djelomično uzrokovan od njih samih. Bacimo li (ponovno) i samo letimičan pogled na spomenuti navod, odnosno br. 52 Enciklike, naše tumačenje pojašnjava se njim samim. Ovisnost siromašnih u odnosu na bogate jest, dakle, ključni pojam koji svom jasnoćom, poput ulja, isplivava na površinu vode, koja je pak (ovisnost) u konačnici sestra blizanka nepravde. Jer, staviti nekog u ovisnost, znači ne pružiti mu jednaku priliku već u začetku, što je pretpostavka svakoga govora o (distributivnoj) pravednosti.

I više je nego primjetno da Učiteljstvo s papom Bergogliom, rješavanje ekološke problematike vidi u rješavanju siromaštva. To je ključ rješavanja problema ne samo bogatih u odnosu na siromašne (zemlje), već i siromašnih zemalja unutar njih samih, odnosno njihovih vladajućih struktura prema vlastitom stanovništvu. U tom će smislu biskup Rima ustvrditi: »Za siromašne zemlje prioriteta moraju biti iskorjenjivanje siromaštva i promicanje društvenoga razvoja njihovih

<sup>27</sup> LS 30.

<sup>28</sup> LS 52.

stanovnika.«<sup>29</sup> Da ne bi bilo zabune te da se navedeni izričaj ne bio razumio kao svojevršno lišavanje odgovornosti s obzirom na očuvanje okoliša, on odmah dodaje: »Istodobno, one moraju posvijestiti skandaloznu razinu potrošnje u nekim povlaštenim slojevima svoje populacije i učinkovitije suzbijati korupciju.« Nедуgo zatim jasno zaključuje, uzimajući u obzir cjelinu problema: »One su također dužne razviti oblike proizvodnje energije koji manje onečišćuju okoliš, ali zato im je potrebna pomoć zemalja koje su doživjele velik rast pod cijenu sadašnjega onečišćenja planeta.«<sup>30</sup>

Distributivni karakter pravednosti, kojemu posvećujemo glavninu ovoga razmatranja, zanimljivim se očituje s obzirom na teorijske rasprave ovoga principa u suvremenoj socijalnoj i političkoj filozofiji. Neovisno o ekološkoj problematici, suvremena, poglavito anglosaksonska literatura, obiluje diskusijama o pravednom uređenju društvene zajednice, kako nacionalne tako i globalne. Ishodište ovih rasprava jest znamenito djelo američkoga političkog filozofa i teoretičara Johna Rawlsa, *A Theory of justice* (Teorija pravednosti). Djelo sada već predstavlja klasik liberalne političke misli, doživjevši mnoga odobravanja, ali i kritike. Rawls svoju tezu distributivne pravednosti gradi (između ostaloga) na pojedincu koji je konstrukt, s obzirom na socijalne i ine strukture unutar društveno-političke zajednice. Poanta je kako organizirati društvo s pozicije nepristranosti – pojedince se promatra potpuno 'ogoljene' s obzirom na kulturološki, socijalni ili bilo koji drugi kontekstualni obrazac, dakle kao puku danost, zato pojedinac kao konstrukt – da bi svi unutar neke konkretne, državne zajednice na jednak način konzumirali načela pravednosti. U tom smislu svoj princip (distributivne) pravednosti kao pravičnosti Rawls gradi na dvama osnovnim pojmovima: jednakosti i razlike; za potonji Rawls donosi nadaleko poznat izričaj veo neznanja, *veil of ignorancy*. U tom se smislu distribucija dobara, prema Rawlsu, »treba provoditi prema jednakosti, osim ako nejednaka distribucija pridonosi najlošije stojećim članovima društva.«<sup>31</sup> Navedeni izričaj može izgledati na prvi pogled idilično. Međutim, on to nije jer »najlošije stojeći za Rawlsa nisu oni koji su u društvenom sustavu najsiromašniji, jer ne žele ili ne mogu naći posao, ili oni koji su nesretni ili hendikepirani, nego upravo oni koji participiraju na tržištu rada, ali su im prihodi nedostadni za kvalitetan život.«<sup>32</sup> Jednakost o kojoj Rawls govori, svoje upotpunjenje pronalazi upravo u razlici, pri čemu je američki teoretičar pretpostavljao činjenicu natjecanja u kojoj će društvo izvući iz (dje-

<sup>29</sup> LS 172.

<sup>30</sup> Isto.

<sup>31</sup> M. BRČIĆ, Načelo razlike. Ključ za pravednije demokratsko društvo, u: *Filozofska istraživanja* 30(2010.)1-2, str. 67.-68.

<sup>32</sup> Isto, str. 64.-65.

latno sposobnoga) pojedinca i građanina ono najbolje, čime će u redistributivnom karakteru (dobra, nagrade, časti) pojedincu to vratiti natrag. Unatoč argumentima, Rawls se nije mogao oduprijeti kritici da njegov princip raspodjelne (distributivne) paradigme pravednosti, između ostaloga, pretpostavlja atomizirane i međusobno odvojene pojedince, potičući kod njih (samo) vlastiti interes.

Ne možemo, niti nam je cilj dalje razlagati Rawlsov princip pravednosti. Ne želimo ga čak niti uspoređivati s Papinom Enciklikom, nego samo predočiti jednu vrlo zanimljivu činjenicu, vezanu uz suvremene perspektive pravednosti, kojima u pozadini leži ovaj, distributivni karakter. Od mnoštva kritika, većinom komunitarističke filozofske provenijencije (pravac koji je blizak katoličkomu socijalnomu nauku), postoje također i kritike ovoga principa pravednosti iz tabora lijevo-liberalnih opcija, vrlo bliske raznim feminističkim (od umjerenih do radikalnih) i ekološkim američkim pokretima. Takva jedna dolazi od američke političke teoretičarke Iris Marion Young.<sup>33</sup> Ona polazi od načela da svaka socijalna kritička teorija, pa tako i teorija pravednosti mora biti promišljanje koje je povijesno i društveno kontekstualizirano. Budući pak da svaka (prava) kritička teorija društva smjera k normativnoj teoriji, tako i »normativno promišljanje (o pravednosti, op. a.) mora početi od povijesno i društveno specifičnih okolnosti jer je kontekstualizirano zanimanje za pravednost jedino moguće polazište.«<sup>34</sup> Young se ovdje očito postavlja nasuprot teorijama poput one J. Rawlsa koji polaze od pravednosti kao modela, konstrukta, koji se zatim pokušava primijeniti na konkretnu društvenu i političku zajednicu. U tom smislu, problem raspodjelnoga principa pravednosti, kao što je Rawlsov, jest taj »što ne prepoznaje ograničenja primjene logike raspodjele«<sup>35</sup>. Zbog toga, prema njoj, »naglasak na raspodjelu (*sic!*) materijalnih dobara i sredstava neprikladno ograničava opseg pravednosti, jer ne uzima u obzir društvene strukture i institucionalne kontekste«<sup>36</sup>, odnosno i u konačnici ona (raspodjelna paradigma) zapravo »zanemaruje i zaklanja institucionalni kontekst unutar kojega se raspodjela događa (...).«<sup>37</sup> Taj širi kontekst upravo su konkretne situacije i pravila u kojima se donose odluke.<sup>38</sup> Tek na taj način možemo uvidjeti u kojoj se mjeri princip

<sup>33</sup> Usp., I. M. YOUNG, *Pravednost i politika razlike*, Jesenski Turk, Zagreb, 2005. Za naše razmatranje, važnim se pokazuju prva dva poglavlja Youngova djela *Zamjena raspodjelne paradigme i Pet lica ugnjetavanja*.

<sup>34</sup> *Isto*, str. 12.

<sup>35</sup> *Isto*, str. 34. Ovo se ograničenje tiče materijalnih dobara.

<sup>36</sup> *Isto*, str. 29.

<sup>37</sup> *Isto*, str. 31.

<sup>38</sup> Važno je istaknuti da našoj autorici nije cilj potpuno 'odbaciti raspodjelnu paradigmu kao nevažnu ili ponuditi novu pozitivnu teoriju kao zamjenu' već želi problem pravednosti, kako je rečeno, 'premjestiti u širi kontekst konkretne situacije i institucionalnoga stanja'. *Isto*, str. 24.



pravednosti provodi, odnosno u suprotnom, kada je na djelu njezin izostanak, tj. nepravda.

Iz svega rečenog, prema Young, »političke teorije prihvaćaju postojeće institucionalne strukture (tek, op. a.) kao nužnu danost, a ne shvaćaju da se radi o specifičnim institucijama političke moći i dominacije (...).«<sup>39</sup> Time one ne započinju od onog od čega bi trebale i onog što se prvotno tiče principa pravednosti – činjenice podređenosti/ugnjjetavanja vs. nadređenosti/dominacije, nego od već spomenute raspodjele, čime previđaju upravo temeljni problem rasprava o pravednosti. To je osnovni razlog zašto se prave teorije o pravednosti, pa i one raspodjelne, moraju orijentirati na pojmove vezane uz moć, odnosno dominaciju i ugnjetavanje. Poenta je, dakle, da svaki princip pravednosti, pa i distributivni, nužno mora polaziti od onih koji su stvarno ugroženi, a ne tek od konstrukta tko čega i koliko zaslužuje, odnosno ne zaslužuje. Drugim riječima, svaka prava teorija pravednosti mora započeti od pojma ugroženoga s obzirom na socijalne odnose i danosti, odnosno prepoznavanja tko je zaista u podređenom, a tko u (nezaslužno) povlaštenom položaju. Konačno, tek će ovakvim polazištem nepravda moći biti nazvana pravim imenom, odnosno definirana kao dominacija i ugnjetavanje, suprotno dakle istinskoj pravednosti i pravičnim odnosima.<sup>40</sup> Naša autorica, dosljedna svojemu polazištu, svoju analizu crpi iz konkretnih društvenih skupina na kojima je praksa ugnjetavanja bila očita, poput pokreta za zaštitu okoliša, pokreta osoba s poteškoćama, osoba treće dobi, homoseksualnih osoba, pokreta manjina u SAD-u, poput Afroamerikanaca, Indijanaca, osoba latinskoameričkoga podrijetla itd...<sup>41</sup>

Kada u govoru o ekologiji papa Franjo ističe problem neravnomjerne, odnosno nepravedne raspodjele prirodnih izvora, tj. dobara, započinjući pritom upravo od najsiromašnijih, odnosno najugroženijih, tada on zajedno s Učiteljstvom očituje bit kršćansko-teološkoga pristupa stvarnosti, koji se daje sažeti u izričaju: opcija za ugrožene, odnosno žrtve. Iako su postavke netom diskutirane autorice I. Young i pape Franje u mnogočemu različite, za uočiti je upravo ovaj temeljni princip – opcija za ugrožene – od kojega oboje polaze u tumačenju koncepta pravednosti. »U sadašnjim prilikama globalnoga društva, gdje postoji obilje nepravdi i sve veći broj ljudi lišen je temeljnih ljudskih prava i odbačen, načelo općega dobra izravno se pretvara, logično i neizbježno, u poziv na solidarnost i povlašteno opredjeljenje za našu najsiromašniju braću i sestre. To opredjeljenje podrazumijeva da se prepozna ono što sveopće određenje svjetskih dobara povlači za sobom, ali (...) to prije

<sup>39</sup> S. PRIJIĆ SAMARDŽIJA, Iris Marion Young, *Pravednost i politika razlike*, Recenzija, u: *Prolegomena* 6(2007.)1, str. 126.

<sup>40</sup> I. YOUNG, *Pravednost i politika razlike*, str. 44.

<sup>41</sup> Usp. S. PRIJIĆ SAMARDŽIJA, Iris Marion Young, *Pravednost i politika razlike*, str. 127.

svega zahtijeva poštovanje neizmjernoga dostojanstva siromašnih u svjetlu naših najdubljih uvjerenja kao vjernika. Dovoljno je da se samo osvrnemo oko sebe pa da vidimo da je danas to opredjeljenje zapravo etički imperativ, nužan za učinkovito postizanje općega dobra.<sup>42</sup>

Poenta razdiobnoga, odnosno distributivnoga principa pravednosti, o kojoj rimski prvosvećenik ovdje raspravlja, jest ta da se prirodno dobro (koje nije neiscrpno) ne smije promatrati kao svako drugo materijalno dobro (novac, nekretnina itd...). Ono baš zato što je osnovno, poput zraka, vode, zelene površine, pripada čovjeku po naravi stvari, kao uostalom i svim drugim bićima. Njegova dostupnost, odnosno uživanje, zasigurno, nije svima jednako, kako zbog prirodnih okolnosti, tako i zbog ljudskoga zahvata. Međutim, prisvajanje i time trošenje prirodnih dobara – kako god bilo s dostupnošću – nije apsolutno i to je ključ razumijevanja Papina pristupa ovoj problematici. Ipak, neizbježno je konkretno pitanje: u kojoj će mjeri korištenje ovih dobara (kada je u redovitim prilikama dostupno) biti uistinu pravedno? Kao odgovor možemo, bez zadržke, ponuditi načelo, koje je u svojem razmatranju o prisvajanju zemlje istaknuo još John Locke, naime da se prisvajanje nekog dobra, poput primjerice zemlje, smije samo onda događati, dok ostaje dostupno dovoljno resursa iste kvalitete za korištenje drugima.<sup>43</sup> Očito je kako biskup Rima neprestano ukazuje upravo na taj princip djelovanja, pri čemu pod pojmom onog 'drugi' on redovito podrazumijeva siromašne, kao i one koji će doći poslije nas.

U tom smislu i zaključno papa Bergoglio, u perspektivi općega dobra i s njim distributivnoga načela pravednosti, briljantno ukazuje da je ovo načelo povrijeđeno svakim našim neodgovornim korištenjem prirodnih dobara, jer time neposredno činimo nepravdu drugima, budući da im priječimo dostupnost na kvalitetu ovih resursa (zrak, voda), na onakav način kakav je nama ponuđen. Isto je i na globalnoj razini, odnosno u sustavu tržišne razmjene i poslovanja. Tu je argentinski papa i više nego rezolutan u prokazivanju ovoga zla: »Nepravda ne pogađa samo pojedince, nego cijele zemlje, i to nas potiče da razmišljamo o etici međunarodnih odnosa. Postoji, naime, pravi »ekološki dug«, poglavito između Sjevera i Juga svijeta, vezan uz tržišne neravnoteže s posljedicama po okoliš, kao i nerazmjerno korištenje prirodnih izvora od strane nekih zemalja tijekom dugoga vremenskog razdoblja (...) (koje, op. a.) kada prestanu sa svojom aktivnošću i povuku se, iza sebe ostavljaju velike štete čovjeku i okolišu, kao što su nezaposlenost, sela bez života, iscrpljivanje nekih prirodnih dobara, iskrcijavanje šuma, osiromašenje zemljoradnje i lokalnoga

<sup>42</sup> LS 158.

<sup>43</sup> Usp., O. EDENHOFER, C. FLACHSLAND, *Laudato si'*. Die Sorge um die globalen Gemeinschaftsgüter, str. 584. Kako autori navode, ovdje se radi o poznatom Lockeovu načelu *Lockeov provision*, pozivajući se pritom na njegovo djelo, *Two Treatises on Government*. Usp., isto, str. 591.

uzgoja, krateri, uništeni brježuljci, zatrovane rijeke i pokoja socijalna ustanova koja više nije održiva.«<sup>44</sup>

### **Mjesto zaključka: prema pravednoj solidarnosti i cjelovitoj ekologiji**

Pravednost, o kojoj je ovdje bilo riječi, nije dakle sklop teorijskih modela, koji naknadno traži svoje upotpunjenje u stvarnosti. Princip pravednosti, kakvim ga zamišlja papa Franjo zajedno sa učiteljstvom Crkve, s obzirom na ekološku problematiku, polazi od dinamizma svakodnevnice – ‘stvarnost je važnija od ideje’<sup>45</sup> – pri čemu se na poseban način osvjetljava problem onih najugroženijih, u ovom slučaju siromašnih. Oni pak sami i s njima politička zajednica u kojoj žive, jasan je Papa, imaju također dužnost djelovati na prevenciji vlastitoga siromaštva i time se – shodno svojim mogućnostima – zauzimati za dobro prirode i okoliša općenito. Svakako, to ne mogu vlastitim snagama i bogate su zemlje dužne u tom im pomagati. Problem, na koji pritom ukazuje, jest da »se presporo razvijaju ekonomske institucije i socijalni programi koji će najsiromašnijima omogućiti redoviti pristup temeljnim dobrima«<sup>46</sup>. Ipak, to ne smije biti obeshrabrenje za ono što on u svojoj Enciklici postavlja kao dva temeljna cilja, odnosno prioriteta: smanjenje onečišćenja i iskorjenjivanje siromaštva. Jedan od putova u postizanju ovih ciljeva jest i ispravno shvaćanje, te onda primjena principa (distributivne) pravednosti.

Ovako pak shvaćen, odnosno predstavljen princip pravednosti svoje nužno upotpunjenje ima u solidarnosti. Ova se dva pojma nikako ne smiju poistovjetiti niti pak zamjenjivati jedan drugim. Međutim, jednako je pogriješno promatrati ih međusobno isključivim: tamo gdje vlada pravednost, nema solidarnosti, tamo gdje je solidarnost, treba (barem nakratko) prestati pravednost.<sup>47</sup> Međusobno upotpunjavanje pravednosti i solidarnosti rimski prvosvećenik promatra prvotno s obzirom na socijalno-tržišne odnose da bi zatim došao do ekologije – metode koja obilježava uostalom čitavu njegovu Encikliku.

Tako, na tragu katoličkoga socijalnog nauka i svojih prethodnika (poglavito pape Ivana Pavla II.) papa Franjo neprestano ukazuje da svaka istinska pravednost nužno mora biti solidarna. Kada stoga ističe potrebu ‘razvijanja ekonomskih institucija i socijalnih programa za siromašne’, tada jasno ukazuje na ono što se u političkoj i socijalnoj filozofiji te ekonomiji naziva kooperativna (i s njom povezana kontigen-

---

<sup>44</sup> LS 51.

<sup>45</sup> LS 199.

<sup>46</sup> LS 201.

<sup>47</sup> Zanimljivo, ako bismo dublje promotrili (od nas već spomenutu) konstruktivističku teoriju pravednosti, te poglavito njezine začetnike, poput Davida Huma, tada bi se ovdje dalo iščitati jedno inzistiranje na razlikovanju, odnosno nužnom odvajanju (ako ne i isključivanju) ovih dvaju pojmova.

tna) solidarnost, prokazujući i kritizirajući nasuprot njoj antagonističku.<sup>48</sup> Kooperativna solidarnost »odnosi se prije svega na 'ljubav prema čovjeku', koja ne počiva samo obostranoj sklonosti ili simpatiji, nego ide korak dalje i može se u smislu E. Lévinasa razumjeti kao preuzimanje odgovornosti za drugoga. Jedna takva 'ljubav prema drugom', upravo kod E. Lévinasa, iskušava svoju konkretizaciju u iskustvu blizine Drugoga, u ponuđenoj ideji *dijakonije* i u principu pravednosti«<sup>49</sup>. Za razliku od ove, kooperativne, antagonistička solidarnost predstavlja samo *quasi* solidarnost, koja pod krinkom solidarnoga djelovanja nastoji stvoriti obrambene mehanizme s obzirom na ekonomsko-tržišne odnose. Tipičan je primjer ove solidarnosti da »svjetske novčane institucije svjesno investiraju novac u zemlje u razvoju, jer u tim zemljama one svoj novac mogu skuplje prodati«<sup>50</sup>.

Uspoređujući Papina polazišta s onima O. Höffea, odnosno E. Lévinasa, i više je nego uočljiva njihova kompatibilnost. On ne samo da ukazuje na potrebu i nužnost (kooperativne) solidarnosti, već u svjetlu teološke antropologije pokazuje da čovjek, ako uistinu sluša glas vlastite savjesti i nema drugoga puta ili, njegovim riječima, »unatoč svojoj ograničenosti, u njemu se neizbježno javlja poticaj da čini geste velikodušnosti, solidarnosti i brige, jer je biće stvoreno za ljubav«<sup>51</sup>. Solidarnost, kao potrebito upotpunjenje pravednosti s obzirom na ekologiju, nije dakle nikakva ekskulpacija, niveliranje, odnosno relativiziranje odgovornosti po principu svi smo jednako krivi zbog onečišćenja, već konkretno preuzimanje (tudega) tereta koji drugi nije, tj. nisu u stanju sam/i nositi – već spomenuto razvijanje socijalnih i ekonomskih programa za siromašne.

I na drugim primjerima pokazuje Papa nužnost upotpunjenja pravednosti u solidarnosti. Kao zaključak naših izvoda, možemo uzeti citat iz četvrtoga poglavlja u kojem govori o temi koja je *conditio sine qua non* svakog ekološkoga pristupa – održivi razvoj. Osim onoga što označava pojmom *međugeneracijska pravednost* za ostvarenje održivoga razvoja, tako on, nužno je ovoj potrebna nadopuna i ona se sastoji upravo u solidarnosti. Tako Papa u spomenutom naslovu: »Pojam općega

<sup>48</sup> Usp., J. OSLIĆ, Politički um i princip pravednosti u kontekstu globalizacije, u: *Filozofska istraživanja* 24(2004.)1, str. 114.-117. Pojmove kooperativna, kontingentna i antagonistička, preuzimamo od navedenoga autora (J. Oslića), koji u bitnom oslanjanju na njem. filozofa O. Höffea – kao idejnoga začetnika ovih koncepcija – detaljno i sustavno razlaže ove tri koncepcije, pri čemu dvije spomenute (kooperativnu i kontingentnu) držimo potpuno kompatibilnim s postavkama pape Franje.

<sup>49</sup> Isto, str. 114.-115.

<sup>50</sup> Isto, str. 116. Oslić ovdje izvrsno ukazuje da ova vrsta solidarnosti, nakon prividne i kratkoročne koristi, zapravo stvara štetu, odnosno neprijatelje, kako u zemljama u razvoju tako i u 'vlastitoj kući', tj. na Zapadu.

<sup>51</sup> LS 58.

dobra proteže se i na buduće naraštaje. (...) Više se ne može govoriti o održivom razvoju bez *međugeneracijske solidarnosti*. Cjelovita ekologija posjeduje tu široku viziju<sup>52</sup>, bez koje bi ekološki pristupi predstavljali tek djelomične pokušaje. Pokazao je to rimski prvosvećenik u svojoj Enciklici i više nego jasno.

---

<sup>52</sup> LS 159. Kurzivom istaknuo autor ovoga rada.

## LAUDATO SI' AND JUSTICE AN ATTEMPT AT DRAFTING A SOCIO-ENVIRONMENTAL DISTRIBUTION OF GOODS

**Stjepan Radić\***

### **Summary**

*From a variety of topics and approaches that are offered in discussing Pope Francis' encyclical Laudato si' the author selects the concept of justice, which the Roman Pontiff frequently uses. Moreover, in response to the question 'why every environmental approach must include a social perspective?' Pope Francis concludes that the environmental issues and poverty as a clear example of unjust structures are strikingly connected. In order to shed as much light on this relationship, the author of the article immerses in the fundamentals of philosophical discourse about justice by pointing out its two fundamental aspects: justice in general on one side and justice in the narrow sense on the other. When discussing the inner attitude of developing harmonious relationships towards ourselves, others, nature, and finally God, then Pope Francis, according to the author, has in mind precisely justice in the general sense, which he explains in detail in a separate section of the article. Regarding the second characteristic of justice, the author, indicating (again) the philosophical-social tradition, shows that it is realized through two well-known principles: commutative and distributive. The latter distributive principle of justice is very well known (especially in contemporary political and social theories) and it concerns – as the title suggests – the distribution of goods. Pope Francis directly mentions this aspect, underlying that one of the causes of environmental issues lies in the unjust distribution of goods, which the author of the article analyzes in great detail by correlating it with some modern theories. The author concludes the article by indicating the need to complement justice with solidarity, which is a *conditio sine qua non* of a comprehensive ecology as presented by Pope Francis in his encyclical.*

**Keywords:** Pope Francis, Laudato si', ecology, justice, distribution, J. Rawls, I. M. Young, poverty, solidarity.

---

\* Doc. dr. sc. Stjepan Radić, Catholic Faculty of Theology in Đakovo, J. J. Strossmayer University of Osijek, P. Preradovića 17, 31400 Đakovo, Croatia, stjepan.radic1@os.t-com.hr